

前近代至現代的哲學、宗教與意識形態： 理學以降中國「絕對真理」的演變與影響

王聖英

輔仁大學宗教學系博士生

提要

本篇論文中，首先借鑑日本中國學家所提出的理學「連續性思維」的概念，探討作為統治意識形態上的儒教的「絕對真理」在明、清時代的演變，在理解其中近代思想的生成與進步的同時，提出了「絕對真理」所造成的「公」在意識形態場域的統治地位和「本質主義」觀念的形成。其次，論文通過對乾隆年間「叫魂案」的梳理與分析，討論這種「絕對真理」構建下的中國各種權力階層對「公」的話語的使用，並指出這種話語場域阻礙了社會中「理性群體」的生成，更阻礙了誕生社會意識形態對少數群體權益保護的可能。第三，論文通過對既有「太平天國」研究成果的討論，通過分析諸種觀點對「太平天國」的「定性」方式（中、西，革命、保守等），分析其中隱含的「本質主義」思維，進一步提出將「太平天國」以「本質主義」方式解讀是對近代以來中西雜糅的現實的漠視而導致對中西簡單的「本質二分」。最後，論文討論了近代中國重要的「民主」與「科學」兩個看似西化的概念，試圖略微揭示其中國闡釋下的與西方所不同的特殊含義，指出這些中國概念原本就是深受中國「絕對真理」傳統思維影響的，而且這種思維在當代中國仍舊有深遠影響。

關鍵詞：中國前近代與近代、思想與宗教、絕對真理、大眾與社會意識形態、儒教

投稿時間：2018.04.25；**接受刊登：**2018.10.18；**責任編輯：**楊士霽

壹、理學的興起與絕對真理的概念

當理學在宋代興起的時候，我們可以注意到，中國哲學產生了一種轉變傾向。在貫穿整個古代中國的社會意識形態中，最核心也是最強大的存在莫過於「天」。而「天」並非一直如我們今天理解的中國哲學那樣是一種無實體的、道德性的、精神性或者靈氣性的存在。相反，在很長一段時間裡（尤其在先秦兩漢時期），「天」在大多數人的認識裡都是具有實實在在的具體形象的：擁有人形的外貌、獨立主動的意志、甚至時常就是某個民族共同祖先的真身。「天」無疑是整個中國社會「至上」的存在，代表著絕對的權力，並因其權威而被想象成「天」以其自主意志掌握著倫理道德的解釋權；而中國的統治者稱為「天子」，因此掌握著「天」之「下」的俗世最高的政治權力。而另一方面，陰陽五行的系統雖然被普遍用來解釋世間萬物的存在，但它們僅僅被視為種種「元素」，不具有獨立意志，也不具有主導意識形態和俗世政治的權力，也沒有能力被解釋為倫理與道德的根據。但理學的興起標誌著這種局面在哲學世界完成了徹底改變。理學所提出的這種終極的（「太極」）的、「無形無影」卻「無所不包」的「理」（馮友蘭，2004：246-258），將「天」的權威和不具有主觀意志的自然元素結合在了一起：「理」超越了自主意志的系統，作為一種「客觀化」的存在獨一無二地成為了萬物的本源，還同時成為了倫理和道德的本源；另一方面，這一籠罩萬物的「理」又被聲稱為「理即天」，在一種語言的敘述上試圖直接取代原來具象的人形的「天」（李申，1999：385-386）。也就是說，「理」同時將「自然規律」與「社會準則」囊括到了一個權威下（朱漢民，2000：249），而且這種權威直接繼承自原來那個具象的「天」的權力。

這種終極的（ultimate）、獨一無二的、不具有實體性的、囊括一切（包括物質、靈魂與道德倫理）的絕對存在（being），很容易讓人聯想到西方哲學的「絕對真理」（absolute truth，又稱為大寫真理即「Truth」，或者「apodictic truth」）。（Rorty, 1979: 166）這種始自柏拉圖、由康德發展到頂峰的哲學思維認為，在世界上所有一切直觀可見的、具體的道理背後，有一個終極的真理存在，這種真理是世間萬物的所有真理，哲學的方法論就是要發現這個「通向真正真實的方法」（access to the really real）。（Rorty, 1999: 23-72）而關於這種「絕對真理」的闡述還包含在對整個西方宗教與哲學歷史的闡述中：在基督宗教上帝統治的時代之後，人文主義的興起即是重新發現哲學絕對真理的概念並將之用以取代

上帝。哲學的絕對真理隨著人類思想的發展被逐漸解構了，解構的原因是多元社會的發展（多種價值觀和世界觀的共存）和對「人無法超越人自身來認識世界」這樣一種觀念的普遍認可。（Rorty, 1979）

但是，西方當代哲學家對於西方思想史這一轉變的闡述並不僅僅是闡述一個「轉變」這麼簡單。在他們看來，對哲學絕對真理的盲目追求和對上帝的盲目追求是一致的，它們都可以被歸為某種絕對化的本質主義（essentialism）的傾向。上帝可以被視作宗教的絕對真理，而哲學的絕對真理也可以被視作哲學的上帝。這兩種追求（尤其是政教合一的時候和哲學變為社會或者政治意識形態的時候）都試圖獲得統領一切的絕對正確的解釋，都試圖「與大於人類之外的某種事物取得聯繫」。（Rorty, 2011: 9）而接受這種追求的群體，則試圖把希望全然寄託在這樣一種事物身上，並通過它來尋找絕對身份認同。因此，在多元存在的公共空間裡，「什麼是真理」和「上帝是否存在」便都是一樣的「壞問題」。（Rorty, 2007: 3-26）也因此，「宗教」這個概念可以被更廣泛的使用來描述一種絕對化的「政治理想主義」。（Rorty, 1999: 168-174）從另一個角度來說，在當代西方宗教學學者看來，無論宗教指的是集體話語還是個人意志，將「宗教」剝去那些神學的或者神秘的外衣之後，其實與「意識形態」（ideology）並無二致。（Smith, 2004: 193）那麼這樣看來，當我們在這裡（或者以上述的這個角度）討論哲學絕對真理與宗教的上帝（或者最高神）的權力時，與其說我們在討論唯心與唯物的問題或者討論科學與迷信的問題，不如說我們在討論超越人類本身的、某種絕對本質化的意識形態權力的問題。

需要我們注意的是，西方哲學在西方現代歷史上，常常只扮演學術性的意識形態權力（但不得不說許多世俗政治意識形態的基礎是從哲學處得益的），但理學即便是作為哲學也變成了中國近古（或者前近代）政治意識形態的帝國權威。那麼，如果我們著眼於「理」與「絕對真理」的共性，並看到它們同樣試圖取代一種具象的絕對神的企圖的話，我們可以說理學的產生標誌著中國的思想史上，也有可能誕生這樣一種試圖以哲學真理取代神學真理的轉變過程的。而當理學聲稱與天的曖昧關係，甚至與皇權結合後，「理」本身被明確聲稱了絕對的神性。如果我們認為這種替代的嘗試存在的話，那這種轉變也是失敗的，因為「理」又具有了明確的宗教性。事實上，當「理」繼承了具象「天」的權力、和皇權結合、又「客觀性」地成為一切的根源時，「理」其實是大大增強了原有的「天」的意識形態而不是削弱它，它們合二為一而沒有完成取代。（李

申，1999）但是，如果我們陷入爭論「理」（甚至「儒」）是哲學的還是宗教的，或者是什麼樣的宗教，對我們來說都是沒有意義的——因為我們討論的仍舊是（廣義上的）**意識形態**的問題，在這個問題上，它們都是（廣義上的）宗教。討論理學只是問題的開始，我們試圖要瞭解的是理學所形成的思維根基所影響的理學之後的中國世界**意識形態變遷**的斷裂和延續，而如果我們繼續帶著這樣的思維來重新看待理學時代以及理學時代之後的**意識形態歷史**的演變時，或許會更容易掙脫那些簡單的對歷史的二元替代的解釋（但這並不代表要全盤放棄二元分析的方法），並能夠擁有一些更全面的思考。

貳、從「理」到「公」：絕對真理變化中的斷裂與連續

關於理學最核心的思維特徵，日本學者丸山真男（1952/2000：14-18）這樣寫道²：

如果一個人通過存心與窮理、主觀的方法與客觀的方法，內滅人欲，外歸本然之性，與世界的理法合而為一，那麼他就成了聖人。這是個人道德修行的終極目標。而個人的道德修行同時又是實現一切社會政治價值的前提條件……朱子哲學作為根本概念的「理」的特性。在內在於事物之中、構成事物動靜變合的「原理」這種意義上，朱子學的理是自然法則。但是，當它作為本然之性內在於人的時候，實際上它又是人的行為所應遵循的規範。換言之，朱子學的理，是**物理**同時又是**道理**；是**自然**同時又是**當然**。在這裡，自然法則同道德規範是連續的……**連續性的思維**又正是朱子哲學的最大特色。在宇宙論中，我們所看到的「理」既是超越又是內在、既是實體又是原理的關係，也就是這種**連續性思維**的表現。天理與人性、氣與人欲、法則與規範、物

¹ 理學興起之後到二十世紀的這段歷史時間，以後文要提及的日本學者溝口雄三的說法來說，稱為「前近代」，按照日語所對照的英語即為「pre-modern」，即中文的「現代之前」。而另一位後文要提及的日本學者島田虔次所說的「中國近代思維」中的「近代」，指的並非具體時間上的現代或近代，而指的是現代性或近代性。「近代思維」即意為「現代性的思維」或者「現代化的思維」。

² 使用日本學者的論述，是因為他們的研究正好處於一種介於中西之間的狀態，這不單是一個有助觀察中國歷史和思想的角度，也是符合我們這篇論文跨中西思想的討論方式。見葛兆光（2012：1-44）。

與人、人與聖人、知（格物窮理）與德、德（修身齊家）與政治（治國平天下），等等，這些全部都直線式地連續著。所有這些紐帶，在上述的道德性優位（理、誠）之下，都顯示出一絲不亂的排列。（丸山真男，2000：14-18。加粗字體為原文所強調。）

這與我們所認識具有「絕對真理」特性的「理」是一致的。但更值得我們注意的是，丸山真男（1952/2000：17）強調，「道德」是理學「絕對真理」的基礎。也就是說，「道德」不但是整個真理的目的，也是它實用於任何判斷的前設。這與理學家強調所有理學都是為了「表德」的表述是一致的。³而將這種瀰漫四處的道德氣息架構起來、並作為「理」的核心要素的，是他概括為「連續性思維」（*continuative mode of thought*）的思維方式，在這種連續性思維中，所有一切世俗行為都能進入道德判斷的範疇，以道德作為最高評判標準，理學的道德性權威滲入了整個社會的方方面面，並且這種道德是「忠孝節義」為核心的「天理」倫理，是與「人欲」對立的。⁴

丸山真男（1952/2000：2）將中國理學時代之後的歷史與日本理學時代之後的歷史進行了對比。他看到荻生徂徠等日本儒者切斷了個人道德和社會秩序之間的絕對聯繫，使得日本現代化的進程飛速前進，而中國的整個社會卻越來越固守理學的道德絕對真理，產生了黑格爾所說的中國發展的「停滯」。

丸山真男（1952/2000：56-62）認為，日本切斷個人道德和社會秩序之間的聯繫就是切斷了理學的連續性思維，切斷的是「公」與「私」的絕對連結、「天理」與「人欲」的絕對連結。日本儒者將「理」完全地歸於天道，而將天道提升到了只能敬而不可「知」的位置，「天」是「自然」的，因此被「置於人的認識範圍之外」（丸山真男 1952/2000：62）；而同時解放了屬於人類的社會，而人類社會是人「製作」（或者日文「作為」）的。（丸山真男 1952/2000：56）在這種切斷連續性的過程中，道德模範被限制於「天道」當中，並不能用來規範人類社會，而人類社會的規範是「社會契約」的相對合理物。也就是說，

³ 可以說，經歷過這種轉變的儒教，理論上已經成為了一種道德宗教。儒教把持著道德意識形態的崇拜，以此收納與限制其他宗教的空間，並依舊以神的名義運作。

⁴ 關於宋代理學對整個中國社會造成的巨大的泛道德影響的歷史過程，可以參見葛兆光（2001，356-386），葛兆光將之稱為「生活倫理同一性」。葛兆光同時談及了理學在宋代興起的積極意義。另外，理學對整個中國的泛道德影響，還可以從理學影響前後一些在世俗社會使用的道德符號的迅速增長看出來，譬如女性貞潔牌坊數量的爆發性增加，見徐淑霞（2010，134-138）。

「理」的真理並不再絕對化，因為在人類社會中它並不適用，它的權力在很多（相對於「天道」的）「俗世」的領域可以說是失效的。

日本的歷史是否如丸山真男所說的那樣發展並不是我們所關心的，但丸山真男所談及的理學所產生的泛道德主義確實是點到了要害之處，這也是「理」成為社會與政治意識形態絕對真理以後的具體表現。只是，理學之後的中國近古思想史是否如丸山真男說的那樣「停滯」？丸山真男這個影響極大的觀點提出之後，日本其他學者便提出了不同的意見。同樣影響巨大的日本中國學學者島田虔次就認為，理學興起幾個世紀之後的明代陽明學就是對理學的反動。

在島田虔次（1970/2008：42）看來，陽明學的革新意義是巨大的，因為：第一，人性被提升到了獨立天然的地位，而不再依靠「理」來決定，人性的天然特性使其本身就可以依靠其自身得到全部的肯定；第二，人性的肯定使得聖人的偶像化被去除，而「理」反而成為人性的結果；第三，把良知作為做人的課題，因此知識、才能、情意得以獨立評價；第四，良知被平民化，使得知識學問不再被士大夫壟斷，也就是說道德規範不再被「理」的闡釋者士大夫階層把持。（島田虔次 1970/2008：42）而陽明學的最高峰則是明末的李贄。島田虔次（1970/2008：128）認為，李贄不單單擴展了陽明學的「不敢以孔子之是為是」，甚至號稱「穿衣吃飯，即是人倫物理」。李贄將由始自王陽明的強調個體的、「我」的主觀意志帶離了一種技術性的純哲學思辨，而拖入了島田虔次所說的「合理主義」的實用範疇。在這種範疇中，個體的、「私」的欲望得到聲張，平民的「穿衣吃飯」取代了理學「忠孝節義」的第一地位。（島田虔次 1970/2008：128）而伴隨著李贄的自殺，這種思潮戛然而止，更隨著明代覆亡後清代儒者對陽明學的大加批判，這種現代化思想的可能遭受了覆滅性的「挫折」⁵。簡而言之，島田虔次認為中國近古思想史並非如丸山真男所稱的那般完全「停滯」，而是發展了之後受挫再停止的。

在這二位學者之後的溝口雄三⁶，接受了島田虔次對陽明學的認識，但是溝口雄三認為，陽明學的發展並沒有被切斷。在溝口雄三（1980/1997：229-230）的論述裡，清代儒者如顧炎武、黃宗羲雖然批評陽明學，但是他們實際上是遵照陽明學的核心觀念發展的，更是延續了李贄的思想。而顧、黃等人的思想則

⁵ 日語中的「挫折」是指不可恢復性的失敗的。

⁶ 丸山真男與島田虔次的論著都寫於 20 世紀中葉，而溝口雄三的則完成於二十世紀 70-80 年代。

是中國近現代民主革命思想的源頭。溝口雄三（1980/1997：209，226）還提醒人們，不能將陽明學的反抗精神過於理想化，因為李贄雖然作為一個言論極其反「理學」的人，但是他的個人行為準則其實是非常「忠孝節義」的。（1980/1997：209，226）另外，也不能簡單的用西方概念裡的或者日本概念裡的「公」與「私」來理解這一系列思想變化中的「公」與「私」，溝口雄三（1980/1997：26）寫道：

舍去了「個私」的「公」，即皇帝一己的、從而也是在上位者的恣意、不顧天下之人的、一己之內的「天下之公」，在原理上已被否定。「公」被止揚為以天下之人的「個私」為媒體而成立的更高一層次的「公」。「個私」不是對「公」的「個私」，作為「公」中的「個私」為「公」所貫通，但作為貫通「個私」的「公」，則使「公」的質轉換為立體的或構造的。

簡單來說，「公」在這種思想改變前，是代表著大眾要為皇權服務的，但通過這種轉換，「公」要則轉變為皇權為大眾服務。但我們要注意的是，這些對「私」的張揚，落腳點始終要歸到「公」這個符號上。顧炎武被溝口雄三（1980/1997：229）反復引用的一句話就體現了這點：「合天下之私以成天下之公」。這種張揚甚至還要借助「天理」來「正名」：

在這裡提出來「公貨公色」這一全新的概念，問「如果是公的欲望，人欲不也是天理嗎？」……這些欲望正在成為日常的、社會的問題，而且不能一概地「去」之，它們正在作為重要的現實而被社會普遍地容認。我們應該看到這種狀況。在這種狀況下，回答者方面雖然站在嚴守天理、人欲的從來的範疇區分的護法立場，但卻由於這一質問，在給欲望以「公」的條件下，不得不容認這些欲望是**天理**。（溝口雄三，1980/1997：204。加粗字體為原文所強調。）

丸山真男、島田虔次與溝口雄三觀點的爭執之處，在於中國理學開始到晚清的思想是不是處於停滯不前的狀態。可以說他們之中，後一人的理論都是對前一人的發展。按照這個脈絡，我們可以得出的結論是，中國理學之後的前近代思想並非是丸山真男那樣說的停滯在理學上，而是得到了陽明學的發展，而且這種發展也不像島田虔次所說的那樣「挫折」了，而是以另一種方式得到了

延伸。

但是如果拋開這種爭執，按照我們這裡討論絕對真理的思路，又有另一種角度的理解了：如果以丸山真男所說的對「連續性思維」的斷裂、對絕對真理籠罩一切能力的破解或者說絕對真理對很多領域控制的解放來看，那麼無論是島田虔次還是溝口雄三——這二者都明確聲明自己繼承並批判了來自丸山真男的整個思維脈絡——都沒有否認丸山真男的判斷。因為首先，「天理」的絕對地位與價值都沒有得到實質上的否定，無論陽明學的心學仍舊要使用「心即理」、還是李贄「穿衣吃飯」皆為天理的話語，都首先肯定了絕對「理」的地位。而且，在這些思想變化的過程中，「理」的廣泛覆蓋性並沒有削弱，反而因為意涵的擴大更具有廣泛真理的模樣。或者說，「理」的「連續性思維」基礎不但沒有被切斷，反而被強化了。而其中道德核心的含義，某種程度上確實是改變的，比如「公」和「私」的含義，但是「公」和「私」這兩個符號本身的價值指向、社會地位、權力結構沒有任何變化，而且不能忘記的是，作為「天下之人」的「公」本身就是「皇權」的「公」的隱含屬性，只是在皇權越來越集中和加強的情況下在實質運作中被忽略了。而且，「私」一直處在貶義的地位，始終被「公」的絕對道德權威打壓著，無論是作為絕對真理的「公」還是作為絕對真理的道德，都沒有被削弱甚至是切斷。那麼，無論是丸山真男所言的日本或西方意義上的「私」、島田虔次（1970/2008：137）所言作為獨立階級的「市民」（即公民）、還是溝口雄三（1980/1997：321）所言的「個」（individual）的觀念都不可能形成，因為即便通過「公」伸張的那種「私」也只是把大眾作為一個**整體**看待，而獨獨缺乏對芸芸大眾個體價值、獨立價值的認識，更遑論獨立思維的主張。不幸的是，這些被打壓的觀念又剛好與現代性緊密地聯繫在一起。（關於這種聯繫後文還會再談及。）

為了更好地理解這種泛道德的「連續性思維」，我們在這裡引入荒木見悟（1995/2010：142-143）的論述：

中國思想的主流，不用說，當然是儒教。儒家學說，雖然有與時俱進的部分，但其主幹為「人性本善」，也就是性善說，幾乎是不證自明的……這種本來性善論雖然本來只是一個命題，但隨著儒教的日漸普及，已成為中國人不證自明的前提了……中國人在法律的規制之下，被賦予信仰性善說的義務。不過，這裡必須重新注意的是：性善雖然聽起來順耳，但問題是：「善」此一概念的內容究竟是什麼？如孟子

所說：人類確實具有反射性的惻隱、羞惡之心。但同時善惡的判定由社會環境、風俗習慣、以及法律制度左右的場合甚多，特別是儒教與政治權力相結合以後，也就是：順從統治當局成為性善證明的第一義，被視之為理所當然。

這種「性善說」並非一種學理上對人性善惡的討論，而是一種社會意識形態道德基礎的絕對價值觀念。在這種觀念裡，「善」是自證的，也就是絕對正確的存在，或者說也就是絕對的真理。而這種社會意識形態並不單單依靠著「善」的觀念來運轉，它必然要涉及如何使用這個觀念的對立面，也就是「惡」的問題。荒木見悟（1995/2010：145）接著寫道：

性善說將「善」與「惡」做絕對清楚的劃分，善的成立必須將「惡」排除在外，善與惡是截然相反的概念，兩者不可能相互結合。而且構成善的內容是仁義禮智、五倫五常，其支持的根由就是「善」本來的姿態。

荒木見悟（1995/2010：146）認為，儒教的中國雖然講陰陽共生，卻沒有出現一種能夠同時容納善與惡觀念共存的社會意識，也沒有一種對善惡會互相轉換之社會哲學的理解方式。也因此，這一種善與惡是一種「**本質主義**」的判斷。（荒木見悟稱之為根植於善惡之分的「**本來主義**」。）由此，我們可以看到的是，無論朱熹還是王陽明，「表德」的理還是對人「良知」的信任，都是建構在與惡絕對對立的絕對之善的構架下。而即便是被認為最為叛逆的李贄，也依舊投身在這種「性善說」的框架中。如果我們（很不恰當地）再與歐洲歷史做一個對比的話，會發現：李贄作為最出格的、批判語言最明確直接的人物之一，和其他中國前近代的叛逆者一樣，仍舊不具有直接大膽表述「惡之花」一樣欣賞惡的美的能力，更遑論薩德侯爵那種以拒絕善的觀念來徹底擁抱惡來對抗大意識形態，以追求一種人格思想自由的極端精神出現。

而如果將上述的「公」與「私」的問題放到這種善惡觀裡來理解，我們就會發現，之所以「公」這個概念如此強大，而且「私」無法依靠「私」的名義來完成，正是因為「公」在某種意義上具有和這種絕對的「善」一樣的意識形態統治力，甚至就等同於「善」本身。化用荒木見悟的話說，就是「公的成立必須將私排除在外」。這一種非彼即此的對立思維，就是一種**絕對化**的二元論思維。不單單「善」、「惡」，或者「公」、「私」，當理學將道德泛化到社會諸處

的時候，整個社會的評判都使用著這樣相同一套（道德）二元對立的思維方式，而這種思維方式的根基，正是對所有事物有一種絕對共用（道德）**本質**的認識，也就是「連續性思維」所構建的絕對真理。

參、叫魂案與作為社會話語的「公」

在接下來的篇幅當中，我們將進行兩個案例分析。首先要分析的第一個案例發生在 1768 年（清代乾隆三十三年）間的叫魂案。在這個案例中，我們試圖在整個帝制中國最後的輝煌——但實質上正在暗中迅速衰弱——的時代發生一起全國性巫術恐慌事件中，分析和理解其中作為話語被頻繁使用的「公」。通過這一個事件的結果，也可以看到「公」這個話語在社會發展進程中所能夠產生的具體影響。關於這一案件的敘述，以及對這一案件的一些既有分析，我們參考的是孔飛力（1990/1998）對「叫魂案」的著名研究。（孔飛力，1998）

「叫魂案」的一開始，是民間傳言有一些人在進行「叫魂」（即偷人靈魂）的事情。繼而流言影響範圍擴大、出現恐慌並出現民間對懷疑叫魂者私刑的濫用甚至出現打死「叫魂者」的命案，之後諸地地方官府介入調查並認為「查無實據」。但是調查報告引起乾隆皇帝的警惕並要求徹查。在再次普遍「皆無實據」的情況下引起皇帝震怒，引發了大規模對「叫魂」嫌犯的抓捕和全國性的震動。在皇權強壓下造成審訊結果的諸多混亂（主要由諸種偽證所帶來的自相矛盾），「叫魂案」中最具有代表性的案件被送往最高審訊機構軍機處處理，隨著軍機處對此案的結論仍舊是「查無實據」，皇帝才停止了對這個事情的追查，並將收押的大量嫌犯無罪釋放。

關於為什麼皇帝會對這樣一個沒有任何證據可以證明「叫魂」這一有效行為的真實存在、甚至沒有證據有人**真的在實踐**這一行為的事件產生如此大的注意，孔飛力（1990/1998：120）的分析認為：最重要的一點是，「叫魂者」奪取人「魂」的方式據稱是剪人頭髮，而剪髮行為是對清朝作為國家權力意志最敏感象徵符號的髮型（前額剃光，後腦留辮）的挑釁⁷；另外，民間的騷亂是儒教傳統上天對君王統治權質疑的體現。（孔飛力，1998：120）關於後者，我們也可以認為，（皇帝認為的）叛亂者以社會動亂的名義來譴責當朝對民生的不作

⁷ 因為清朝統治者（滿族）強迫被統治的漢族人留滿族人的髮型，在清朝前期引起了漢族人強烈的反抗並引起屠城。（孔飛力，1998：67-74）

為，從而為自己的取代當朝樹立合法性。也就是說，在後者的關係中，皇帝進入了一個與（他認為的）叛亂者競爭合法性的關係當中。無論是哪一點，皇帝所關注的都是「叛亂者」對自己的威脅。然而，無論是「叫魂者」還是「叛亂者」，在當時的許多官員看來，還是通過現在的史學分析看來，都是不存在的。

這整個事件當中值得我們關注的地方，是作為符號的整體「人民」，也就是已經逐漸轉變為意識形態最高真理的「公」的作用。不管是一開始的小範圍暴民、公正或者不公正的官員，以及憤怒的皇帝，「公」的話語始終貫穿於他們各自對待「叫魂」事件的表態中。「叫魂」事件的起始，常常是類似於這樣的場景：某個人，看到了疑為「叫魂者」的某個懷疑點，於是叫開來，緊接著就是人們情緒激忿，開始圍攏過來……人群中有人叫道「揍他們」、「燒死他們」或者「在河裡淹死他們」！直到一個隸屬於政府機構的低級官員來制止。（孔飛力，1990/1998：13-14）激忿的群眾使得官府不敢輕視任何一個被疑為「叫魂者」的人。一個官員審問「叫魂嫌疑犯」時就問道：

……你們做這樣的事，若無實在憑據，何至眾人要把你們燒死淹死，
動了眾怒？（孔飛力，1990/1998：17）

也就是說，在這個官員的這句話中，「眾怒」成為達成「有實在憑據」的唯一條件。「眾怒」使得其實這些「嫌疑犯」，實質上已經被對待成了「預先設定有罪」的人。⁸因此，他們對於自身無罪的解釋在大眾和不少官員看來，是完全不可信的。甚至很多帶有明顯栽贓痕跡的偽證，都容易被斷案的官員所採用。

而當皇帝開始介入「叫魂」案的時候，類似「民生之害最鉅要」這樣的話語是常常出現在乾隆的上諭和朱批中的（孔飛力，1990/1998：175）。上奏的官員，也常常使用著「此等害民奸匪人人痛恨」這樣的描述（孔飛力，1990/1998：194）。在皇帝所留下的文字中，處處可以看見他認為「叫魂」是對人民生活的威脅的描述，但卻又缺乏明確的說明這具體是一種什麼樣的威脅。（孔飛力，1990/1998：104）皇帝真正擔心的因素，譬如反叛者對皇權的威脅，或漢民族對滿族統治階層的威脅，都沒有明確地表達出來。當皇帝沒有辦法表達他對想像中叛逆的擔憂（因為沒有證據或者口實支撐這種對叛逆的懷疑），「為民」成為了他最好的也是唯一藉口。

⁸ 相較於現代法律「疑罪從無」的原則（或者稱「無罪推定原則」），這種方式可以稱為「疑罪從有」，也就是說犯人需要自證清白。

那麼我們應該怎麼認識這一種「眾怒」的社會話語呢？結合我們之前關於泛道德真理的討論，並不難理解這樣的一種話語背後可能的思維邏輯。在這種思維邏輯中，迅速的區分出了敵我。「我們」通常被更具有感染力的詞彙替代，比如「民眾」、「大眾」。「我們」這些「大眾」的判斷基於兩個本質性的認識：第一，「我們」是**本質上**善良的，而「我們」的敵人、威脅「我們」的人，是**本質上**的壞人（「惡」），所以才要採取極端的方式去消滅那些疑似「叫魂」者。也因此大眾對於那些被「預先設定有罪」的人，使用的話語並不是「要自證有沒有犯罪」，而是「要自證是不是善良的人」、「是不是惡人」。第二，基於對人本性的「善良」前提，人們認為大多數人是善良的，變異為不善良的一定是少數。堅持人天性「善良」是大眾維持「多數」的正當性、也就是維持大眾的話語權力理所當然的方法。作為最終極、最廣泛的真理——道德，道德先行或者道德至上的觀念已經紮根於整個社會。因此，搶佔道德制高點是人們在這場「敵我戰爭」中的第一要務。劃分出「不善良」的敵人，而確認自己是屬於「善良的」，就是一種道德制高點搶佔的勝利。所謂的「大多數人」，或者說暴民，迅速的掌握了話語權。所謂的少數人在這種時候，迅速地轉變為話語權上的弱勢群體。在被民眾懷疑為叫魂者的群體裡，並沒有真正的「壞人」，遭殃的都是無辜者。從人數上看，具有「叫魂」嫌疑的群體也不是那麼的「少數」，因為無數的乞丐、雲遊僧人、民間道士都會被推到這個群體當中去（孔飛力，1990/1998：147-160）。而在統治者和大眾的共謀當中，這些人的遭遇是「兩腿潰爛，刑傷種種，神氣慘沮，略加駁詰則畏懼求死」（孔飛力，1990/1998：225），甚至有不少熬不過「叫魂案」結束便慘死獄中。

「叫魂案」的結束得益于皇帝在軍機處對案件的審查之後的清醒，但如果皇帝對軍機處也失去了信任，會怎樣發展是難以想像的。但即便叫魂案結束了，也不是一個冤案大白的結局。因為即便對叫魂案的追查已經徹底流產了，朝廷也從未承認過「叫魂」完全是一個幻想和猜測的產物，從未承認「**叫魂案本身是站不住腳的**」，從未否定過「叫魂」的存在。「恰恰相反，它始終堅持首惡正犯確實存在，而他們的逍遙法外則是由於各省的失職。」（孔飛力，1990/1998：237-238）這種做法使得一整批在叫魂案中堅持「查無實據」的中低下階層官員遭到貶官（通常等同於體面的流放）或者罷免，當時經濟文化最發達地區的整個官僚體系遭到了徹底洗牌。而且，聯繫整個社會的泛道德傾向，不難想像無論是「叫魂」嫌疑人還是這些「失職」的官員，都必須面對整個「大眾」社

會對他們（甚至包括對他們整個家族）的猜疑和指責。

這一個能夠堅持「查無實據」的部分官僚群體，孔飛力（1990/1998：303）認為某種程度上是可以得到一種「謹慎的喝彩」的。我們是這樣來理解這種「謹慎的喝彩」的：我們並不像孔飛力一樣把這個群體固定在這群官僚，而是稱之為「相對理性的群體」。「謹慎」的原因，是因為這個群體**並非**是一個固定的、可以被「本質化」描述的群體。每個事件中的這種群體並不一定是固定的同一批人或者同一類人。他們的出發點也常常不是因為個體意願上的「理性」。而要「喝彩」的是，雖然叫魂案中的這個群體，明顯在最後成為這個事件的「替罪羊」，以犧牲這個群體的利益為代價的方式，換回了皇權顏面的不失和大眾怒火的平息，但毫無疑問，這個群體才是整個事件中最有價值的群體，因為在一個自上而下的集體瘋狂中，一個這樣的群體可以保持**相對的**理智來維持社會的秩序和基本的真相——不管他們是出於什麼動力，他們在大眾的壓力下堅持「查無實據」，在皇帝的壓力下也堅持「查無實據」。

我們關注這一個群體的原因，並不僅僅是因為關注它在混亂時局下的穩定作用，更重要的，是我們要關注它在「公」的話語下的生存環境。如同上一章節我們所討論的，「私」——這一個現代性的標誌之一，在前近代的中國只能依靠「公」的話語發展。因此，這種「私」也只能是**作為整體**「人民」的，它所做到的，也僅僅是與皇權相對應。它並非一種隸屬於個體的、或者弱勢少數人的「私」。這種始終還圍繞在「公」之下的思維方式，只試圖打破強勢少數人統治弱勢多數人的局面，但它明顯不在意強勢的所謂「多數人」下弱勢少數人的困境，也自然並不在意弱勢少數人的基本權利不能因為強勢「多數人」獲得話語霸權而受到侵害。這樣的思維和需求，並不利於一種獨立的——**既獨立於統治意識形態，也獨立於大眾意識形態**——聲音的存活。因為只要用「公」來選擇發聲，就必然只能在皇帝所宣稱的大眾的「公」和真實大眾的「公」之間選擇，或者在二者的共謀下消亡（如「叫魂」案），或者在二者的對立喧鬧中消亡。而這一種獨立聲音的存在，不僅僅是知識份子是否能夠具有精神獨立性的標誌；也是一個社會能夠發展出一種保障社會良性寬容度和理性運轉的權力制衡機制的萌芽。一種以犧牲這樣一個群體來維持社會暫時穩定的模型，已經在「叫魂」案中展現出了完整的身軀，這種模型將在「叫魂」案後繼續存在於中國的社會結構裡。這種模型或許清代之前已經存在，但「叫魂」案無疑是一個確認這種模型完整形成的清晰例證——雖然它與中國歷史上的諸多災難

相比，並沒有造成什麼太大的人口死亡或者經濟損失。那麼，透過這個模型，孔飛力（1990/1998：306）關於叫魂案的描述——「生活於我們時代的那些異見人士和因社會背景或怪異信仰而易受指控的替罪羊，便會成為這種力量的攻擊目標」，就進一步得到了印證。

肆、太平天國：雜糅的意識形態範本

我們即將討論的第二個案例是發生在清朝末年的太平天國戰爭。太平天國起始於 1851 年洪秀全等人以聲稱是基督教信徒的「拜上帝教」的名義在廣西金田武裝起義，建立了「太平天國」，於 1863 年攻下南京建都，來年南京被清軍攻下，「太平天國」即宣告失敗。

在辛亥革命之後的現代中國，太平天國始終被當作一種革命的樣本得到表彰。從 1911 年辛亥革命的勝利到 1949 年共產主義革命的勝利，都可以看到官方對於太平天國一致褒揚的態度。（劉浦江，2014：84-99）在這種褒揚的態度中，太平天國被當作中國 20 世紀民主革命的先驅對待，尤其是 1949 年以後到 1970 年代末的中國大陸，太平天國被絕對的正確化與革命化，被評價為「農民起義」的思想高峰與「反封建反帝國主義」的解放鬥爭，太平天國的人物被塑造成極為光輝的英雄形象。⁹

隨著浩劫年代的結束和開放政策的提出，對太平天國的反思和批判也逐漸出現。對太平天國暴虐、濫殺的記錄和太平天國在社會制度、人性自由都不見得優於清廷的諸種史實得以被史學界重視。¹⁰這種批判是建立在對曾經被官方視為絕對正確的「農民起義」批判上的。在批判者看來，太平天國和諸種「農民起義」，它們追求的實際利益和真正的實踐綱領，都比封建朝廷還要血腥和野蠻，又何談「反封建性」。

然而，無論是「革命派」還是「批判派」，太平天國的一個問題都沒有得到很好的認識，這個問題就是太平天國的意識形態問題。在「革命派」那裡，太平天國的意識形態是代表了廣大百姓的、是普遍性的民間的利益；太平天國「革命」的特性在於試圖打破所有過去的偶像崇拜。而「批判派」那裡，太平

⁹ 可參見羅爾綱（1991）。亦可參見範文瀾（2002）。

¹⁰ 可見潘旭瀾（2000）。同樣的觀點亦可見唐德剛（1998）。另外，比較具有代表性的是針對太平天國「婦女解放」觀點的批判，見王曉南（2004）。還可參見廖勝、王曉南（2006）

天國的意識形態「革命者」只想取代封建帝王自己當帝王，並不想是真的代表人民利益，反而給人民帶來巨大傷害。而洪秀全受基督宗教的傳教文獻影響、太平天國號稱以基督宗教為國教的情況，則幾乎被忽略了，無論「革命派」還是「批判派」，都把它當作一種民間宗教的變體，並認為宗教的形式只是一種革命的工具，或者純粹的「迷信」。

這樣的認識帶有一種「本質主義」式的思維方式。在「革命派」那裡，太平天國的本質是農民運動，是階級鬥爭史觀中的歷史推動力，其他的優點缺點都必須從屬於這個本質來評價，都是這種推動力的實用工具。而在「批評派」那裡，它的本質是一種暴力（雖然這種暴力「本質」是很切中要害的）和欺騙，其他的都只是暴力與欺騙的實用工具。也就是說，太平天國的宗教特徵不單單都被歸為不必深究的民間宗教，而且還都被當作一種純粹的「手段」，因其「本質」的關係，作為「手段」的宗教性似乎也使得物件本身和其他「宗教」被分隔開來對待——它要麼（在「革命派」看來）不屬於落後的「宗教」，要麼（在「批評派」那裡）不屬於「好」的宗教，而是「迷信」。也因此，似乎它就沒有什麼可以在宗教的議題上認識與討論的必要了。

但是，顯然這樣的認識和近年來研究所詳細呈現的太平天國歷史是出入極大的。第一個問題是，太平天國的信徒包括高層，是不是那麼「工具性」地對待他們的信仰？第二個問題是，太平天國的「宗教」有多「宗教」，與基督教的關係到底有多近？

我們現在可以知道的是，基督教提供給太平天國的東西遠遠比我們曾經想像的要多。這些基督教素材為洪秀全等人提供了三個方面完整和系統的支援：一是他們自身信仰的塑造，二是信仰的外在的、可以在世俗世界表現的行為的解釋，三是信仰的終極目標。這三個方面幾乎構造了包括末世觀念在內的完整神學系統。也就是說，太平天國的「拜上帝教」信仰並非如同之前許多人認識的那樣，不具有宗教信仰的虔誠性，反而是忠實地遵循與實踐他們的信仰所教導的東西；也並非如同之前史學界解釋的那樣，「拜上帝教」的信仰觀念與「正統」基督教並無太多關聯。其中，基督教直接提供了「排他性宗教」的觀念，這是中國歷史上所沒有。在這種觀念的支持下，太平天國有著剷除其他宗教的絕對排他性，也因此與整個傳統中國宗教為敵，並且也解釋了太平天國的屠殺行為——這是排他性宗教對異教徒的清除行為。另外，洪秀全等人的許多近似巫術的、妖術的或者原來被認為完全是中國本土民間宗教的行為，其實都可以

在基督教典籍中找到確切的依據、能夠得到完善的解釋。（周偉馳，2013）

那麼，如果考慮基督教（主要是新教）在世界各地各種「奇形怪異」的分支，將太平天國稱為基督教的分支是有一定道理的。尤其太平天國的種種特別的基督教形態並非它獨有，而是當時中國化基督教的普遍現象。（周偉馳，2013：93-114）而太平天國政教合一的特性（因此「拜上帝教」和太平天國並沒有太大的區分意義），又使得太平天國與清朝之間的鬥爭已經具有意識形態戰爭的特徵。（周偉馳，2013：167-175）這確實像一場「革命」，但是並不是一場屬於哪個特定階級或者哪種政治體制的革命，而是一種來源於基督教的宗教意識形態的排他革命。太平天國被很多人評價為具有資產階級思想的洪仁玕政治理論，亦非來自於對資本主義政治與社會的系統學習，而是雜糅了作者于香港等地的見聞，其論著架構依舊是建構一個完全排他的「拜上帝教」天國。（周偉馳，2013：10）

但是這一種認識又導致了另外一種「本質主義」思維方式的推論：

如果我們換一個思路，比如用韋伯的理論或當時傳教士的思路（基督教有益於文明），從太平天國是一個（疑似）「基督教國家」來著眼，則能夠比較好地理解太平天國與中國現代化的關係問題。西體西用，上帝教淵源于英美新教，在對待現代化（包括制度與科學等）的態度上，必定會逐漸取法英美。（周偉馳，2013：375）

這種推論存在著兩個問題。第一，承認太平天國強烈的基督教特性，甚至承認其「基督教特徵的神學系統」，是否就可以減弱它與中國傳統的深切聯繫？第二，這種對太平天國「現代化」的「必定」想像是否過於異想天開？

第一個問題的答案是顯而易見的，因為在這個「神學系統」結構的之內和之外，還有太多的東西是由中國元素填補的：

他們把上帝稱為「皇上帝」或者「皇天上帝」，否認三位一體，認為洪秀全等是天降的君師；他們沒有專門的神職人員，而依儒教為榜樣建立政教一體制；他們強調倫理綱常，把孝親和順天地視作一回事……太平天國建立的國家制度，也是一個等級森嚴、尊卑分明的制度……王、侯等爵位，完全是照搬儒教制度……和當時儒教不同的是，他們還恢復了古老的世卿、世祿制，規定官爵世襲。（李申，1999：982-987）

在「三位一體」的理解上，太平天國完全把上帝理解成了一整個家庭甚至朝廷式的結構，也因此會產生了洪秀全自己是耶穌弟弟的想像。在這個意義上，「一神教」的觀念是不存在於太平天國的神學系統中。（也因此歷史上的太平天國在神學上和與其接觸的主要西方基督宗教教派都最終站到了對立面上。）

在更核心的倫理道德層面上，太平天國則更是儒教的。這一現象不單單太平天國，甚至在整個中國基督宗教都可以普遍見到。在一份很有代表性的當代中國天主教田野研究中這樣描述：

西方的倫理觀念雖然確實很難進入中國人的生活，宗教的超驗觀念卻更容易被人們接受。我們並不能就此認為基督教已經在中國多麼根深蒂固……天主教的生死觀念被成功地技術化，並進入了人們的日常觀念；但固有的鄉村倫理仍然有一套行之有效的技術，頑強地維護著固有道徳的存在。這兩方面還可以相當融洽地結合在一起。（吳飛，2013：109）

這非常符合「太平天國」的情況：生死觀（「末日審判」、「千禧年」）、真理觀（「真神是誰」）被改變了，但是倫理、道德、政治模式等等細節，正在延續他們所強烈反對的那些傳統。如果可以以神學結構來闡釋判斷太平天國是某種「基督教」的話，在這種意義上，自然也可以說，太平天國是某種「儒教」或者某種「中國民間宗教」。（從某種程度上說，希望借助引入基督教來改變中國人的思維方式，尤其是倫理道德觀念的改變，恐怕不會有一個理想的結果。）

事實上，爭論太平天國的本質是什麼或者是哪種「宗教」，背後都有更深的意識形態訴求。我們的第二個問題實際上要質問的是這樣的訴求：強調其基督教「本質」訴求的是對其下「必然現代化」的結論。這種訴求是某種本質與某種結果必然的連結。我們先來談論一下「現代化」的問題：現代化（modernization）並不單單指的是經濟與科學的「現代化」，而應當包括了人的意志的崛起、多元共存與社會寬容的進步，其中最重要的一點是政教分離的社會結構。正如前文所見，太平天國無論如何與這些都相距極遠。因「基督教」去「取法英美」的推論，在太平天國與英美基督宗教教派在神學上都已對立的情況下，更是難以想像。而基於韋伯的基督宗教新教與現代化關係的立論，早已被各種反例所反駁。（如布迪厄的伊斯蘭教研究以及亞洲一些儒教現代社會的發展。（Rey, 2007: 57-80））更重要的是，太平天國「基督教特性」研究所展示的太平天國負面（如大屠殺、反人性社會等）與基督教神學的聯繫（當然也有

與儒教或中國民間宗教的聯繫），說明的是宗教始終包含的暴力基因。¹¹按照當代宗教學的觀點，宗教在人類的歷史上是被「馴化」（domesticated）的，我們今天所看到的「文明」的、「道德」的、「人性」的種種宗教（看上去似乎是）「本質」，是隨著人類社會的整體發展，宗教傳播手段從情感共鳴（pathos）到道德模範（ethos）的轉變結果。（Smith, 1982: 104）或者籠統一點說，一種宗教富含的多面面向，在不當的「負面馴化」中，顯然是會留下了負面的面向（譬如「原教旨主義」）而拋棄正面的面向的。

我們在這些爭論中看到的核心思維方式是，爭執太平天國的「本質」都在試圖導向一種「本質決定」的想像，譬如反清本質決定革命性、農民鬥爭本質決定革命性¹²、基督教本質決定現代化，還有「迷信」（非正統宗教）本質決定落後退步性等等。在「本質」的判斷下，似乎其他的特性都被忽略或者弱化了。我們要說的是，如果非要給太平天國定一個「本質」的話，這種「本質」就是許多東西雜糅而成的，其中的哪一樣都難以單獨稱其為「本質」。因為這種複雜的「本質」，當太平天國無可避免地被當成中國二十世紀革命的範本時，我們更傾向於把它當作另一種範本來解釋，即，太平天國暗示著我們在認識進入現代中國的種種表徵時，我們需要小心地看待那些被劃分和標稱的「西方」與「傳統」，而對把它們真實的雜糅狀態以「本質性」的標籤粗暴劃分的做法有所警惕，並小心各種做法背後的意識形態訴求。

伍、「民主」與「科學」：現代性與反現代性

進入了 20 世紀的中國意識形態，始終繞不開這兩個符號：「德先生」與「賽先生」，即英語「民主」（Democracy）與「科學」（Science）的音譯，並擬人化成為兩位「先生」。這是兩個被明確指稱為來自「西方」的符號。這兩個符號被當作「文明」的標誌、中國現代化的目標，以及能夠使中國發生「根本

¹¹ 關於太平天國基督教研究的批判，可見陳明（2013）對周偉馳《太平天國與啟示錄》的書評。此文在《太》一書修訂版中亦有收錄。另外，以太平天國算不算基督教來反駁一些學者將太平天國劃為「邪教」的觀點是無力的，不論這種劃分是否正確（大多是以太平天國的反人道和暴力行為來劃分），是不是基督教並不是這些學者劃分的依據，也不能成為依據。

¹² 「革命派」回避基督教特徵是否還有「非基督教（本土宗教）本質決定其反帝國主義性」的傾向，我們不得而知。

性」翻天覆地改變的「良藥」：

德、賽兩先生才漸漸從黑暗中把他們[指「西方世界」——引者注]救出，引到光明世界。我們現在認定只有這兩位先生，可以救治中國政治上道德上學術上思想上一切的黑暗。(陳獨秀，1919)

在這裡，我們並非要去探討這二者「本身」。我們試圖延續上一部分所提到的一個問題，即「西方」的符號是否「真的」那麼「西方」來看待這兩個符號進入中國的情形和結果。

這兩個「救世主」般的詞語在今天的中國正在受到巨大的懷疑。對「民主」的懷疑是個很奇怪的現象，因為一方面主流意識形態宣稱中國的政治體制是包含了「民主」的（如「人民民主」），但是一度「民主」又是一個敏感的詞彙——主流意識形態宣稱他們對抗的是「美式民主」。「民主」被附加了前綴以後，其本身的意涵反而被忽略了。另一方面，中國大眾對「民主」整個詞就有著更深的恐懼，似乎「美式」開放全民普選的民主就使得「少數服從多數」的原則給了大眾暴民以藉口。而「科學」則被不斷以「科學不代表真理」或者「科學不能解決所有問題」反詰——這種反詰固然有一定道理，但是似乎這正在成為不少人試圖全盤放棄自然科學的藉口。

從「Democracy」一詞的漢譯「民主」來看，它確實翻譯出了「主權在民」這一思想。從權在「神」或者權在「君」，轉向權在「民」，無疑是一種進步。但這一翻譯並沒有將現代民主思想的核心表達出來，即「人的基本權利平等並均受保護」的觀念。也就是說，「主權在民」強調了「少數」（君）並不能凌駕於「多數」（民）之上，而形成了「少數服從多數」的原則，但是並沒有強調，「少數」的基本權利是受到平等保護的。因此，「少數服從多數」很容易被放大為極端的政治劫難，「多數」的決定可以剝奪「少數」的所有權利——甚至可以給「少數」戴上「敵人」的帽子，從而剝奪「少數」的尊嚴與生存權。而正如我們前文分析過的。首先，「多數」為名義是否真的代表了「多數」的意志，也是值得商榷的；其次，更重要的是，中國意識形態在經歷「公」、「私」之間的掙扎，最終以「公」的獲勝為結果——這種結果在 20 世紀的中國，兩段不同執政黨的歷史時期，都有著最明顯的符號體現：「天下為公」（國民黨時期）與「為人民服務」（中共時期）——個體的「私」以及「少數」的「私」這兩種基本權利都沒有得到確立。也就是說，這一固定的思維方式，使得每一

個意識形態上的進步，都不得不倚靠「公」的話語權，並且隨時都有被「公」吞沒的可能。而當「民主」這個符號進入到中國語境內，本身就被「公」的思維方式所統化了，是以個體的基本權利的保障、「私」與「少數」在基本權利上的受保護狀態，都沒有被「民主」的概念所吸納。¹³

而「賽先生」，即「科學」(Science)，是可以被看做一種與唯物主義緊緊關聯的符號。因為唯物主義的「真理」——物質本源，即由科學的發展確立。但是，正如我們在前文提及的，我們不能把中國的「科學」和「唯物主義」完全看成是一種「外來的」或者「西方的」思想。因為宋明理學對萬物之理的追求，與唯物論對一種主導萬物的自然秩序、一種「確定的客觀規律」來統領所有自然物質運動的追尋，是極為一致的。¹⁴從這一點上說，中國對「科學」作為「萬能真理」的接受是有著深厚的中國哲學基礎的。而且，正是因為這種基礎，中國對於「科學」的擁抱成為了一種直接用以替代舊的、「神祇的」的意識形態「真理」信仰，而不是接受科學作為一種「觀察方法和實驗方法、懷疑態度和批判性的領域」(郭穎頤，1998/1965：73)。但是，當中國的社會將「科學」作為「理性」某種意義上的替代詞使用時，所謂「科學精神」的自反(reflexivity)態度卻在作為崇拜的「科學」符號下被忽略了。當「科學」被賦予絕對正確性時，這種「信仰」正如理學的特徵一樣，「把『科學』作為任何領域(無論是政治領域還是日常生活領域)裡正面價值評判的標準」(吳國盛，2012：129)。另一方面，「科學」與「理性」、「科學」作為研究與作為社會話語、「自然科學」與「社會科學」或「人文科學」的區別，在很長時間裡都沒有得到很好的討論。

那麼，作為「一種替代宗教或宗教替代」(郭穎頤，1998/1965：26)，隨著時過境遷，「科學」成為「舊」的真理，當人們發現他們無法**全盤信任**科學的時候，就會急於尋找一個新的真理來取代並當做新的「全能理論」。「科學不是萬能的」就迅速成為大眾倒向宗教符號的藉口。但「主張科學萬能、科學至上，本身就是不科學的，是違背科學精神的」(陶東風，2012)。在這個意義上，這種做法只是將一個世紀前「宗教」與「科學」的極端二元對立思維顛倒過來選

¹³ 關於中國近代以來對「民主」一詞的具體解釋，可參考顏德如(2010)。在顏德如的文章中可以看到的是，確實如我們所分析的那樣，中國近代以來各種對「民主」的闡釋中，基本上都沒有涉及少數權益的內容。

¹⁴ 見李約瑟(1956：455-495)對理學的論述。明清對這種思維的延續與發展，可見艾爾曼(2012)。

擇而已，或者僅僅將「科學」當作一種特殊的宗教來對待而已，實際上並沒有貢獻任何思維上的進步。

陸、結論與餘論：「儒教的幽靈在遊蕩」

1980 年代中國大陸的學術界有過一場著名的爭論，爭論的議題是「儒教是不是一種宗教」。討論這個話題的初衷是對 1960-1970 年代「文化大革命」的反思：

《國際歌》中說，從來就沒有什麼救世主，也不靠神仙皇帝；《東方紅》卻唱，他是人民的大救星，他為人民謀幸福……十年動亂期間的造神運動之所以得逞，千百萬群眾如癡如醉的心態，它的宗教根源不是佛教、不是道教，而是中國儒教的幽靈在遊蕩……政權可以轉移，但宗教沒法消滅，可隨著皇權的顛覆，儒教也就垮掉了。但它的影響還在，我們的困難也就在這裡。（平克，2009）

但很可惜這個話題在後面導向了諸多其他的方向，諸如儒教是否符合傳統神崇拜的宗教認識，或者儒教是不是具有一種宗教生命關懷以及是不是道德宗教等等。這些討論某種意義上又落到了爭論儒教的「本質」是什麼的窠臼裡，而這個討論所提出的核心問題則沒有得到很好發展和思考——即道德與政治意識形態作為「絕對真理」時與宗教的負面共性。這個核心問題也是我們這篇文章的關注點。

除此以外，這個話題還引出了兩個非常重要的思路。第一個思路是，當很多人普遍把「文化大革命」的錯誤歸咎到外來的或者新的東西——譬如新的執政黨和來自西方的思想尤其是馬克思主義時，這個話題提醒我們問題的一部分根源可能是來自於我們自己的歷史。第二個是，不少人（包括不少西方學者）認為「文化大革命」是反傳統包括反傳統宗教的，但這個話題提醒我們，「文化大革命」固然有著「反傳統」和「反宗教」的表徵，但它本身可能就是某種傳統和某種宗教元素的結果。也就是說，在現代人自己面對現代的種種問題時，把錯誤簡單的歸咎於「現代」並去浪漫化一種古代的東西（或者把錯歸咎於一樣而浪漫化看似對立的另一樣東西），看不到種種問題的傳統歷史淵源，並不是一種明智的做法。（同樣，浪漫化「西化」或者看不到其使用語境的局限，

又或者走向另一種極端，把發展遇到的阻礙全部責怪於「傳統」這一符號也是一種不明智。）

當然，從更廣義的角度來說，我們需要警惕那種將表面的符號進行一種「本質化」的概括並貼上界限分明的標籤的做法。有意思的是，我們所警惕的這種思維方式（「本質主義」、「二元對立」），按照我們這篇文章所展示的歷史脈絡，可能也是「傳統」的一部分。但是同樣需要注意的是，我們所展示的脈絡也並非就是唯一的脈絡，在其他的脈絡中，我們能夠看到歷史上種種觀念或者意識形態對於社會建構和思想發展所起到的巨大作用。另外，我們所展示的中國的現象恐怕也不是中國獨有。我們試圖做的也並非要揭示什麼真理，而僅僅是提示我們的歷史與存在的某種複雜性。

輔仁
宗教研究

參考文獻

中文

- 艾爾曼(2012)。趙剛(譯)。《從理學到樸學》。南京：江蘇人民出版社。(Elman, Benjamin A., 1984)
- 陳來(2011)。《宋明理學》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 島田虔次(2008)。甘萬萍(譯)。《中國近代思維的挫折》。南京：江蘇人民出版社。(島田 虔次, 1970)
- 範文瀾(2002)。〈太平天國革命運動〉。《範文瀾全集》。石家莊：河北教育出版社。
- 馮友蘭(2004)。趙復三(譯)。《中國哲學簡史》。北京：新世界出版社。(馮友蘭, 1948)
- 葛兆光(2012)。〈「前近代」、「亞洲出發思考」與「作為方法的中國」：重新理解溝口雄三教授的一些歷史觀點〉。《儒家與現代政治(思想,第20期)》。臺北：聯經出版公司。
- 葛兆光(2001)。《中國思想史》。上海：復旦大學出版社。
- 龔書鐸(1991)。〈太平天國革命、辛亥革命、社會主義革命縱橫談〉。《求是》1991年第19期：頁28-34。
- 溝口雄三(1997)。索介然、龔穎(譯)。《中國前近代思想的演變》。北京：中華書局, 1997。(溝口 雄三, 1980)
- _____ (2011)。鄭靜、孫歌(譯)。《中國的公與私·公私》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 郭穎頤(1998)。雷頤(譯)。《中國現代思想中的唯科學主義(1900-1950)》。南京：江蘇人民出版社。(Kwok, D. W. Y., 1965)
- 荒木見悟(2010)。廖肇亨(譯)。《明末清初的思想與佛教》。上海：上海古籍出版社。(荒木 見悟, 1995)
- 孔飛力(1998)。陳兼、劉昶(譯)。《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》。上海：上海三聯書店。(Kuhn, Philip A., 1990)
- 李申(1999)。《中國儒教史》。上海：上海人民出版社, 1999。
- _____ (2006)。《上帝：儒教的至上神》。臺北：東大圖書, 2006。
- 廖勝、王曉南(2006)。〈廣西地方婚俗與太平天國寡婦再嫁問題——兼論寡婦

- 再嫁不能作為太平天國解放婦女之論據》。《綿陽師範高等專科學校學報》2006年第1期：頁11-18。
- 劉浦江（2014）。〈太平天國史觀的歷史語境解構——兼論國民黨與洪楊、曾胡之間的複雜糾葛〉。《近代史研究》2014年第2期：頁84-99。
- 羅爾綱（1991）。《太平天國史》。北京：中華書局。
- 潘旭瀾（2000）。《太平雜說》。天津：百花文藝出版社。
- 任繼愈（編）（2000）。《儒教問題爭論集》。北京：宗教文化出版社。
- 森正夫等（編）（2013）。周紹泉、樂成顯（譯）。《明清時代史的基本問題》。北京：商務印書館。
- 唐德剛（1998）。《晚清七十年》。臺北：遠流出版公司。
- 丸山真男（2000）。王中江（譯）。《日本政治思想史研究》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。（丸山真男，1952）
- 王曉南（2000）。〈太平天國的婦女貞節觀——三論太平天國不是一場婦女解放運動〉。《綿陽師範高等專科學校學報》2000年第4期：頁8-11。
- 吳飛（2013）。《麥芒上的聖言：一個鄉村天主教群體中的信仰和生活》。北京：宗教文化出版社。
- 吳國盛（2012）。〈現代中國人的「科學」概念及其由來〉。《人民論壇》2012年第1期：頁126-129。
- 徐淑霞（2010）。〈儒學催化的牌坊文化解析〉。《河北師範大學學報（哲學社會科學版）》2010年第33期：頁134-138。
- 顏德如（2010）。〈近代中國人對「民主」的七種理解〉。《黑龍江社會科學》2010年第3期。
- 周偉馳（2013）。《太平天國與啟示錄》。北京：中國社會科學出版社。
- 朱漢民（2000）。《宋明理學通論》。長沙：湖南教育出版社。
- 朱仁顯（1996）。〈人治、王權、禮治、清官期盼〉。《福建學刊》1996年第4期：頁55-62。
- 陳獨秀（1919）。〈本志罪案之答辯書〉。《新青年》，1919年1月6卷1號。
- 平克（2009）。〈任繼愈：儒教的幽靈在遊蕩〉（2009年7月16日）。《南方週末》。
- 陶東風（2012）。〈科學精神與人文精神雙重缺失的年代〉。2012年3月12日。
<http://blog.ifeng.com/article/16993212.html>

外文

- Hall, S., Hell, D., Hubert, Don, and Thompson, K. (Eds.). (1996). *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Cambridge: Blackwell Publishers Inc.
- Li, H. (2011). *Reinventing Modern China: Imagination and Authenticity in Chinese Historical Writing*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Needham, J. (1956). *Science and Civilisation in China*. London: Cambridge University Press.
- Popper, K. (1961). *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books, Inc.
- Railly, T. (2004). *The Taiping Heavenly Kingdom: Rebellion and the Blasphemy of Empire*. Washington: University Washington Press.
- Platt, S. R. (2012). *Autumn in the Heavenly Kingdom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- _____ (1998). *Truth and Progress*. New York: Cambridge University Press.
- _____ (1999). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- _____ (2007). *Philosophy as Cultural Politics*. New York: Cambridge University Press.
- _____ (2011). *An Ethic for Today: Finding Common Ground between Philosophy and Religion*. New York: Columbia University Press.
- Smith, J. Z. (2004). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Spence, J. D. (1997). *God's Chinese Son*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.

On the Changings and Influences of the Absolute Truth of Neo-Confucianism in Premodern and Modern China

WANG Sheng-Ying
PH. D. Student, Department of Religious Studies,
Fu Jen Catholic University

Abstract

The school of principle of Japanese Sinology understands there to be a continuous principle running through philosophy. Confucianism provided a standard of absolute truth as the ruling ideology amidst changes in the Ming-Qing era and the emergence and development of modern ideas. This standard of truth brought forth an ideology of the public sphere within which essential substances could be identified. Based on an exposition and analysis of a case of soul stealing in the Qianlong era, the paper looks at how the various layers of power were able to use public discourse under the umbrella of absolute truth. The paper also argues that this sphere of absolute discourse impeded the growth of rational groups and prevented the formation of a social ideology that would be able to uphold the rights of minorities. Moving to the Taiping Heavenly Kingdom and the use of fixed descriptions such as Chinese, Western, revolutionary or conservative applied to it, the paper looks at the implicit essentialism of these descriptions. The case of the Taiping movement shows how a muddled combination of Chinese and Western ideas leads to an oversimplified division into two essences: Chinese and Western. Finally the paper looks at the seemingly Westernised ideas of democracy and science which were important in modern China and at how China imparted a special sense to them, which was a result of China's traditional mode of absolute truth. This mode of thought still holds sway in China today.

Keywords: Thoughts and Religions, Premodern and Modern China, the Absolute Truth, Mass Culture and Social Ideology, Neo-Confucianism